

Literarische Vermittlungen: Geschichte und Identität in der mexikanischen Literatur

Akten des Kolloquiums Trier
5. bis 7. Juni 1987

Herausgegeben von
Karl Hölz



MAX NIEMEYER VERLAG TÜBINGEN

1988

INHALTSVERZEICHNIS

KARL HÖLZ, Thematische Einführung.....	VII
KARL HÖLZ, Gesellschaftliche Entfremdung und ästhetische Kommunikation. Der mexikanische Reformdenker Francisco Zarco (1829 - 1869) und der ideengeschichtliche Kontext der europäisch-französischen Sozialthematik.....	1
DIETRICH BRIESEMEISTER, <i>Vorwärts</i> . Porträt einer deutschen Auslandszeitung in Mexiko.....	27
MICHAEL RÖSSNER, "La fable du Mexique" oder vom Zusammenbruch der Utopien. Über die Konfrontation europäischer Paradiesprojektionen mit dem Selbstverständnis des "indigenen" Mexiko in den 20er und 30er Jahren.....	47
GUSTAV SIEBENMANN, Roman und Wirklichkeit der mexikanischen Revolution am Beispiel von Azuelas <i>Los de abajo</i>	61
KARL HÖLZ, Provinzialismus und Libertinismus. Die vorrevolutionäre Konfliktsituation in "Al filo del agua" von Agustín Yáñez.....	77
ALBERTO BARRERA-VIDAL, Geschichtliche Realität und Mythos im mexikanischen <i>Corrido</i> der Revolution.....	103
KLAUS MEYER-MINNEMANN, Octavio Paz in den dreißiger Jahren: Konstruktion einer mexikanischen Avantgarde.....	121
ULRICH SCHULZ-BUSCHHAUS, Octavio Paz. <i>Los hijos del limo</i> - Europäische Avantgarde und mexikanisches Bewußtsein.....	137
KARLHEINRICH BIERMANN, "Indigenismo" und "Mestizaje". Zur Theorie der Ateneistas im Kontext der Mexikanischen Revolution (Reyes, Vasconcelos, Ramos).....	151
VITTORIA BORSÒ-BORGARELLO, Das experimentierende Mexiko in der Erzählliteratur der 30er Jahre: Jaime Torres Bodet.....	171
AUTORENINDEX.....	193

"La fable du Mexique" oder vom Zusammenbruch der Utopien.

Über die Konfrontation europäischer Paradiesprojektionen mit dem Selbstverständnis des "indigenen" Mexiko in den 20er und 30er Jahren.

MICHAEL RÖSSNER

Mexiko, so stellt ein von diesem Land faszinierter französischer Gegenwartsautor (Jean-Marie G. Le Clézio) fest, war immer schon *le lieu privilégié du rêve du paradis perdu*.¹ Daß dies in der europäischen Literatur der Zwischenkriegszeit in sehr hohem Maße zutrifft, hat mehrere Gründe, von denen mir zwei besonders wesentlich erscheinen: erstens natürlich die Intensität einer "Suche nach dem verlorenen Paradies" eines anderen, ursprünglichen, authentischeren Denkens in der Literatur in Folge der Sprach- und Bewußtseinskrise, die um die Jahrhundertwende einsetzt und für die gesamte Avantgarde konstitutiv ist. Zweitens das besondere und eigentümlich verzerrte Bild von der mexikanischen Revolution, das die Vertreter dieser Avantgarde hatten und das Antonin Artaud, selbst schon im Prozeß der Desillusionierung begriffen, wie folgt beschreibt:

Il faudrait peut-être que vous le sachiez, mais au sujet de la révolution mexicaine l'Europe est actuellement en pleine fantasmagorie, en proie à une espèce d'hallucination collective. Il s'en faut de peu qu'elle ne voie les Mexicains d'aujourd'hui, vêtus des costumes de leurs ancêtres, en train de sacrifier réellement au soleil sur les marches de la pyramide de Teotihuacan. Je vous assure que je plaisante à peine. De toute façon, on a entendu parler des vastes reconstitutions théâtrales qui eurent lieu sur cette même pyramide, et on a cru de bonne foi qu'il y avait au Mexique un mouvement anti-européen bien défini comme on a cru que le Mexique actuel voulait fonder sa révolution sur la base d'un retour à la tradition précortésienne. Pareille fantaisie circule à Paris dans les milieux intellectuels les plus avancés. En un mot, on croit que la révolution mexicaine est une révolution de l'âme indigène, une révolution pour reconquérir l'âme indigène telle qu'elle était avant Cortés. (MR 79)²

Dieser Verbindung des Mythos der Revolution mit dem der Suche nach einem paradiesischen Denken im magisch-mythischen Bereich, für das

1 Jean-Marie G. Le Clézio, "Antonin Artaud et le rêve mexicain", in: *Europe*, Nr. 667-668, Nov./Dez. 1984 S. 110-120.

2 Artauds Werke werden hier in erster Linie zitiert nach den *Oeuvres complètes*, Paris (Gallimard) 1970ff. mit Bandnummer und Seitenzahl. Die auf Mexiko bezugnehmenden Schriften finden sich vor allem in Band VIII (OC VIII). Da sie im wesentlichen dieselben Gedanken abwandeln und in großer zeitlicher und thematischer Nähe stehen, betrachte ich sie als einheitliches Textkorpus und zitiere nur die Seitenzahl ohne Angabe des jeweiligen Einzeltexts. Das Eingangszitat stammt allerdings aus einem erst 1975 in Mexiko entdeckten Text und wird deshalb nach der später unter dem Titel *Messages révolutionnaires* (MR) erschienenen Taschenbuchausgabe von OC VIII zitiert.

die mexikanischen Indios als Inkarnationsfiguren zur Verfügung standen, verdankt das Mexiko der Zwischenkriegszeit seine Anziehungskraft, die es - mutatis mutandis - zu einer Art Tahiti des 20. Jahrhunderts werden läßt: nicht mehr zu einem Schlaraffenland natürlicher Vernunft, wohl aber zu einem Paradies des Geistes, in dem das von den Surrealisten beklagte Diktat der Vernunft zugunsten einer Weltsicht überwunden scheint, in der Traum und Alltagsrealität gleichberechtigt nebeneinander stehen, und in der Artauds Forderung nach einer "integralen" statt einer bloß sozialen Revolution erfüllt sein könnte.

Ich will hier in erster Linie von Artauds "Pilgerfahrt" und Desillusion sprechen. Sie ist jedoch nur eines, wenngleich wohl das eindrucksvollste Beispiel unter vielen "europamüden" Literaten in dem angesprochenen Zeitraum. Alejo Carpentiers Umfrage von 1930 unter den Pariser Intellektuellen zum Thema Lateinamerika weist in diesem Punkt eine allgemeine Übereinstimmung auf, die Carpentier wie folgt zusammenfaßt:

Lo más curioso es que, una vez situados ante nuestro continente, estos escritores adoptan, en su mayoría, una actitud francamente antieuropea.³

Man könnte freilich noch weiter zurückgreifen und auf einen anderen "Paradiessucher" verweisen, den Briten D. H. Lawrence, der schon 1920 in dem kurzen Essay *America, Listen to Your Own* den Amerikanern die Abwendung von Europa und die Rückkehr zu präkolumbianischen Traditionen empfiehlt:

[...] they must take up life where the Red Indian, the Aztec, the Maya, the Incas, left off [...]. They must catch the pulse of life which Cortés and Columbus murdered [...]. The President should not look back towards Gladstone or Cromwell or Hildebrand, but towards Montezuma[...]. To your Tents, o America. Listen to your own, don't listen to Europe.⁴

Es verwundert nicht, daß Lawrence auf seiner Suche nach "primitiven Paradiesen" nach Süditalien und Sardinien auch längere Zeit Mexiko besucht hat. Er hat diesem Land auch seinen Roman *The Plumed Serpent* gewidmet, die Geschichte der erfundenen Wiedergeburt einer indianischen Religion (der Kirche des Quetzalcóatl), die er 1923 beginnt, 1925 vollendet und 1926 veröffentlicht, also noch vor dem Bürgerkrieg der Cristeros, der in mancher Hinsicht Lawrence's Fiktion in die Wahrheit eingeholt hat. Aber *The Plumed Serpent* zeigt zum Unterschied von dem erwähnten Essay eine gewisse Ernüchterung durch den direkten Kontakt mit der mexikanischen und der indianischen Realität bei den Hopis in New Mexico; eine Ernüchterung, die nicht nur in der zwiespältigen Zeichnung des "lebenden Quetzalcóatl" (des

3 Alejo Carpentier, "América ante la joven literatura europea", in: *Carteles*. Havana 28.6.1931.

4 D.H. Lawrence "America, listen to your own", zitiert nach: H.T. Moore, *The Priest of Love: A life of D.H. Lawrence*. London 1974 S.417.

an Vasconcelos inspirierten, europäisch gebildeten Anthropologen Don Ramón) zum Ausdruck kommt, sondern schon zuvor viel expliziter in dem Essay *Indians and an Englishman* von 1922/23, wo Lawrence als Zuschauer bei einem indianischen Ritus, begleitet von dumpfen Trommeln, folgende Überlegungen anstellt:

Our darkest tissues are twisted in this old tribal experience, our warmest blood came out of the old tribal fire. And they vibrate still in answer, our blood, our tissue. But me, the conscious me, I have gone a long road since then. [...] there is no going back. Always onward, still further. [...] Ah, no, these old men telling the tribal tale were my fathers. [...] But I stand on the far edge of their firelight, and am neither denied nor accepted. My way is my own, old red father: I can't cluster at the drum any more.⁵

Diese Mischung von Faszination und Resignation, ja aktivem Widerstand gegenüber dem *fascinosum* des Fremden, Barbarischen ist überhaupt typisch für Lawrence's Werk. Sie findet sich nicht nur bei Kate, der Hauptfigur des *Plumed Serpent*, sondern auch z.B. bei Alvinna, der Heldin des Romans *The Lost Girl* (1920) angesichts der gleichfalls "primitiven" Welt Süditaliens. Aber sie drückt letzten Endes das Scheitern - oder die enttäuschte Absage - des zivilisationsflüchtigen Europäers an die Regression auf frühere Entwicklungsstufen der Kultur aus.

Artauds Fall dagegen ist komplexer. Antonin Artaud ist wohl einer der faszinierendsten und eigenwilligsten Gestalten des Surrealismus. Opiumsüchtig und an Schizophrenie leidend, zwischen 1937 und 1947 gegen seinen Willen in verschiedenen psychiatrischen Kliniken interniert, ist er im Nachkriegsfrankreich zu einer Art Kultfigur geworden, der gegenüber der Kritik zwischen totaler Identifikation und Pathologisierung anscheinend kaum ein dritter Weg offen bleibt. Relativ spät zur surrealistischen Gruppe gestoßen, übernahm er sofort eine führende Rolle als einer der Herausgeber der Zeitschrift "La Révolution surréaliste" und als Leiter des "Bureau des recherches surréalistes". Breton beschreibt den Artaud der 20er-Jahre als "possédé par une sorte de fureur" und kann sich trotz der Bewunderung für den Elan des neu zu der Gruppe gestoßenen Surrealisten einer gewissen Scheu vor dessen allzu großer Radikalität nicht erwehren ("Cette voie, mi-libertaire, mi-mystique, n'était pas tout à fait la mienne").⁶

Tatsächlich ist Artaud unter den Surrealisten einer der Unnachgiebigsten, was den Kampf gegen die Denktraditionen der abendländischen Gesellschaft betrifft. In dem *Manifeste en langage clair* von 1925 verbindet er die persönliche Ablehnung der Vernunftkultur mit einer Rechtfertigung der Zerstörung:

5 D.H.Lawrence, "Indians and an Englishman", in *Selected Essays*, Harmondsworth 1950 S.198.

6 André Breton, *Entretiens (1913-1952)*. Paris 1969 S.113.

Je détruis parce que chez moi tout ce qui vient de la raison ne tient pas. Je ne crois plus qu'à l'évidence de ce qui agite mes moelles, non de ce qui s'adresse à ma raison. (OC I, 354)

Der "diskursiven Vernunft" wird ein neuer, hypothetischer Sinn aus dem Bereich des "Unlogischen" gegenübergestellt, der in bewußt paradoxen Formulierungen (ähnlich der mystischen Sprachtradition) vorgestellt wird:

Mon esprit fatigué de la raison discursive se veut emporté dans les rouages d'une nouvelle, d'une absolue gravitation. C'est pour moi comme une réorganisation souveraine où seules les lois de l'Illogique participent, et où triomphe la découverte d'un nouveau Sens. Ce Sens [...] est l'ordre, il est l'intelligence, il est la signification du chaos. Mais ce chaos, il ne l'accepte pas tel quel, il l'interprète, et comme il l'interprète, il le perd. Il est la logique de l'Illogique. Et c'est tout dire. Ma déraison lucide ne redoute pas le chaos. (OC I, 355)

Solche Formulierungen zeigen deutlich, wie stark der frühe Artaud in der (doch auch abendländischen) Tradition der Mystiker steht. Freilich ist ihm der religiöse Weg verwehrt. Mit Ausnahme einer kurzen Phase religiösen Wahns während seiner Internierung (in den 40er-Jahren) lehnt er die christliche und insbesondere die katholische Religion wegen ihrer Dogmatik und ihrer Durchdringung mit logischen Prinzipien in schärfster Form ab. So heißt es etwa in seiner *Adresse au Pape* (in der Nummer 3 der *Révolution surréaliste*):

Nous n'avons que faire de tes canons, index, péché, confessionnal, prêtraille, nous pensons à une autre guerre, guerre à toi, Pape, chien. [...] nous n'avons pas besoin de ton couteau de clartés." (OC I, 338f.)

Dennoch ist Artauds Revolte immer viel stärker auf das Innere des Menschen ausgerichtet als auf die äußeren Verhältnisse. Das zeigt sich auch in der im wesentlichen von ihm verfaßten kollektiven *Déclaration du 27 janvier 1925*:

4. Nous avons accolé le mot de *surréalisme* au mot de *révolution* uniquement pour montrer le caractère désintéressé, détaché, et même tout à fait désespéré, de cette révolution.
5. Nous ne prétendons rien changer aux mœurs des hommes, mais nous pensons bien leur démontrer la fragilité de leurs pensées, et sur quelles assises mouvantes, sur quelles caves, ils ont fixé leurs tremblantes maisons. (OC I, 325)

Mangels der Möglichkeit einer Orientierung an der abendländischen Tradition religiösen Denkens wird nun zunächst (vor allem in der erwähnten Nummer 3 der *Révolution surréaliste*) das Vorbild orientalischer Hochreligionen propagiert. So schließt Artaud an die von Beschimpfungen überquellende *Adresse au Pape* eine *Adresse au Dalai-Lama* an, die voll liturgischer Unterwerfungsformeln ist:

Nous sommes tes très fidèles serviteurs, ô Grand Lama, donne-nous, adresse-nous tes lumières, dans un langage que nos esprits contaminés d'Européens puissent comprendre, et au besoin, change-nous notre Esprit, fais-nous un esprit tout tourné vers ces cimes parfaites où l'Esprit de l'Homme ne

souffre plus. (OC I, 340, Hervorhebung von mir.)

In ähnlicher Weise entspricht einer vernichtenden *Lettre aux recteurs des universités européennes*, in der die Rektoren der Universitäten aufgefordert werden, ihr "Monopol des Geistes" aufzugeben ("De quel droit prétendez-vous canaliser l'intelligence, décerner des brevets d'Esprit?"), eine *Lettre aux écoles de Bouddha*, in der das Diktat der Vernunft beklagt und die Orientalen zur Vernichtung der europäischen Kultur aufgefordert werden:

Nous souffrons d'une pourriture, de la pourriture de la Raison. L'Europe logique écrase l'esprit sans fin entre les marteaux de deux termes, elle ouvre et referme l'esprit. [...] Comme vous, nous repoussons l'esprit: venez, jetez bas nos maisons. (OC I, 342f.)

Schon in der nächsten Nummer der *Révolution surréaliste* übernimmt aber Breton selbst die Leitung der Zeitschrift, und Artauds Kampf gegen die Logik weicht in der surrealistischen Gruppe einer immer stärkeren Annäherung an die Ziele der französischen KP, der Artaud vorwirft, eine "ausschließlich materielle" Revolution zu betreiben, während er selbst eine "Révolution intégrale" anstrebe, die eine "métamorphose des conditions intérieures de l'âme" bewirken solle.

So kommt es schließlich Ende 1926 zum (von heftigen Polemiken begleiteten) Bruch. Der "ausgeschlossene" Artaud wendet sich zunächst der praktischen Theaterarbeit im Théâtre Alfred-Jarry zu, wobei seine ehemaligen Freunde aus der Gruppe der Surrealisten ihn nach Kräften behindern. Nach dem Scheitern des Théâtre Jarry beschäftigt sich Artaud in den 30er-Jahren mit der Theorie einer neuen Theaterform. Die in dem Band *Le théâtre et son double* zusammengefaßten Schriften aus dieser Zeit haben ihn zu einem der "Väter" des zeitgenössischen Theaters gemacht.

Auch in dieser Theatertheorie wird dem zeitgenössischen, von logisch fixierten Sprachformen beherrschten Theater ein lebendiges, in erster Linie auf Gestensprache aufbauendes "magisches" Theater gegenübergestellt, dessen Vorbild Artaud zu dieser Zeit in orientalischen Theaterformen zu finden vermeint. An die Stelle der Illusionsrealität des naturalistischen Theaters soll in surrealistischer Tradition die Befreiung der Träume treten.

Daraus ergibt sich auch die Erklärung von Artauds Formel "Théâtre de la cruauté". In Anlehnung an die Antike sieht er in dem Theater ein therapeutisches Mittel, das er zur Befreiung des Menschen aus den Fesseln der Konvention einsetzen will. Diese Therapie aber braucht einen Aspekt der (heilsamen) Gewalt, um wirken zu können, nicht nur, weil, wie er betont, alle großen Mythen mit Gewalt und Blut zu tun haben, sondern auch, weil das Theater eine Art Krankheit bewirken soll, die durch eine Krise entweder zum Tod oder zur Genesung des europäischen Menschen führen soll (vgl. etwa *Le théâtre et la peste*).

So kann Artaud wenig später das Theater tatsächlich als therapeutische "Waffe" fassen, die die Wiederbelebung mythischer Vorstellungen in einer Gesellschaft ermöglichen (*La culture éternelle du Mexique*, 13.07.1936, OC VIII, 274f.) und programmatisch verkünden soll. "Le théâtre français cherche un mythe" (Titel eines Artikels in *El Nacional*, México, Juni 1936, in OC VIII, 254ff.). Für dieses Mythentheater benötigt man nicht nur eine andere, eine magische Sprache, sondern auch neuartige Stoffe ("thèmes historiques ou cosmiques", "universels", wie es in *Le théâtre et son double* heißt), und Artaud spricht sich hier explizit für einen Rückgriff auf die überlieferten Mythen der menschlichen Hochkulturen aus. Als Stoff für die erste Aufführung faßt er "La conquête du Mexique" ins Auge. Aber es geht ihm hierbei keineswegs um ein dramatisiertes Heldenepos der Conquista, sondern im Gegenteil um eine Rehabilitierung der Kultur der Unterlegenen:

Au point de vue historique, la *Conquête du Mexique* pose la question de la colonisation. [...] Elle fait justice des fausses conceptions que l'Occident a pu avoir du paganisme et de certaines religions naturelles et elle souligne d'une manière pathétique, brûlante, la splendeur et la poésie toujours actuelle du vieux fonds métaphysique sur lequel ces religions sont bâties.⁷

Angesichts dieser Parteinahme Artauds für die unterdrückten Kulturen der Indios ist es nicht weiter verwunderlich, daß er in diesen Jahren auch sehr intensiv (wenngleich nicht eben systematisch) Studien der verschiedenen außereuropäischen Hochkulturen bzw. der mythisch fundierten Kulturen in Europa selbst betreibt. Seine diesbezüglichen Exzerpte und Notizen sind im 8. Band der *Oeuvres complètes* vereinigt. Sie zeigen, daß sein zunächst stark auf China und Indien zentriertes Interesse später auch die griechischen und kretischen Mysterien einbezieht, wobei er immer wieder eine Art Archetypen-Typologie (vgl. z.B. OC VIII, 135f.) zu erstellen sucht (ohne daß eine Jung-Inspiration nachzuweisen wäre). Mit der Arbeit an der *Conquête du Mexique* verlagert sich dann sein Interesse mehr und mehr zu den altindianischen Kulturen Amerikas. Sobald das Projekt einer Mexiko-Reise auftaucht, wandelt sich Artaud sogar zu einer Art Ethnologen. In Briefen an den französischen Außenminister (der seine Reise unterstützen sollte) spricht er von der Notwendigkeit, Mexiko als "exemple parfait des civilisations primitives de l'esprit magique" zu erforschen (OC VIII, 343), und gibt auch gleich die (Interview-)Methode der Feldforschung an, die er anzuwenden gedenkt, wobei er freilich die erwartete Antwort schon selbst vorwegnimmt:

Sur des plateaux perdus, nous interrogerons des guérisseurs et des sorciers, et nous espérons nous faire dire par les peintres, les poètes, les architectes, et les sculpteurs qu'ils possèdent la réalité entière des images qu'ils ont créées et qui les entraînent. (OC VIII, 345)

⁷ A. Artaud, *Le théâtre et son double*. Paris (Gallimard, idées 114) 1964 S.196.

Zugleich beschwört er ein Bild animistisch-mythischer Relikte in der französischen Kultur, das sich nahtlos in diese Idealvorstellung einer intakten mythischen Zivilisation in Mexiko einfügen läßt und die ganze ästhetische Moderne aus dem Streben zum mythischen Bewußtsein erklärt. So kündigt er etwa in einem Briefentwurf an den Generalsekretär der Alliance Française in Mexiko einen Vortrag über den "Esprit Animiste en France" an, in dem Surrealismus, Psychoanalyse, Homöopathie, Kubismus, Picasso, de Chirico und Balthus im Telegrammstil mit den Denkmälern der (verschiedensten) Indianerkulturen in Bezug gesetzt werden:

[...] et ne sont pas autre chose que le vieil esprit animiste des totems du Mexique et de la haute poésie magique et métaphysique du Popol-Vuh, du Rabinal-achi, de l'Ollantais, des Pyramides de Chichen-Itza, des Hiéroglyphes Maya, etc., etc. (OC VIII, 351)

Als dann das Projekt der Mexiko-Reise perfekt wird, setzt Artaud endgültig an die Stelle des alten Vorbilds Orient das neue Idealbild Mexiko und betont in seinen Vorträgen und Aufsätzen in Mexiko mehrmals, die tibetanische mythische Kultur wäre eine Kultur des Todes, die Mexikos hingegen eine des Lebens.

Die Reden und Aufsätze Artauds, die während dieser Reise im Jahr 1936 entstanden sind, stellen den Extrempunkt und zugleich die Krise seiner Begeisterung für das in außereuropäische Bereiche projizierte Vorbild einer im mythischen Bewußtsein lebenden Kultur dar. Artaud erweist sich hier einerseits als Pionier der seit den 60er-Jahren in der Ethnologie propagierten Abkehr vom eurozentrischen Denken, andererseits zeigt sich der stark illusionistische Charakter seines Mexiko-Bildes, das der Konfrontation mit der Realität nicht standzuhalten vermag.

Die Grundposition der mexikanischen Schriften Artauds ist die Feststellung des Bankrotts der europäischen Vernunftkultur. Als einzige Hoffnung sieht er ihre Ablösung durch eine ursprünglichere, magisch-mythische Kultur, die er in Mexiko zu finden hofft. Dabei wird die gewohnte Vorbildrolle Europas ins Gegenteil verkehrt:

Là où le Mexique actuel copie l'Europe, c'est pour moi la civilisation de l'Europe qui doit demander au Mexique un secret. La culture rationaliste de l'Europe a fait faillite et je suis venu sur la terre de Mexique chercher les bases d'une culture magique qui peut encore jaillir des forces du sol indien. (OC VIII, 183)

Auch der Surrealismus wird als eine in diese Bewegung organisch eingegliederte Strömung vorgestellt. Artaud sagt über seine surrealistischen Autorenkollegen: "[...] les écrivains de ce temps ont pressenti une connaissance des fonds occultes de l'Homme perdue depuis avant les Temps" (OC VIII, 175f.) Zugleich verfällt dem antirationalen und antieuropäischen Verdikt Artauds nicht nur das spöttisch als "superstition du progrès" bezeichnete Erbe des Positivismus, sondern auch der von den übrigen Surrealisten als Grundlage

ihrer geistigen Revolution angenommene Marxismus, dem ein in lebensphilosophischen Termini gepriesener "wahrer Surrealismus" als Anwalt des Lebens gegen die tote Vernunft gegenübergestellt wird:

Pour moi, à le considérer dans son essence, le surréalisme a été une revendication de la vie contre toutes ses caricatures, et la révolution inventée par Marx est une caricature de la vie. [...] Le matérialisme historique et dialectique est une invention de la conscience européenne. [...] Et nous pensons que depuis quatre cent ans la conscience européenne vit sur une immense erreur de fait. Ce fait est la conception rationaliste du monde [...]. (OC VIII, 184f.)

Natürlich richtet sich diese Ablehnung des Marxismus in erster Linie immer noch gegen die Pariser Surrealistengruppe und ihren Anschluß an die KP. Sie richtet sich zugleich aber auch gegen die politische Realität, die Artaud in Mexiko vorfindet, wo die Intellektuellen - in seiner Darstellung - fast durchweg einem europäischen Vorbilder reproduzierenden populärmarxistischen Weltbild anhängen, was der Autor mehrfach beklagt (vgl. etwa OC VIII, 240f.), nicht zuletzt deshalb, weil der Marxismus durch sein Desinteresse an indischen Bewußtseinsformen und seine ausschließlich soziale Ausrichtung die "vollständige Revolution" in seinem Sinne zu verhindern droht:

Mais pour la jeunesse révolutionnaire de la France, le marxisme [...] empêche la Révolution de revenir à ses sources, ce qui veut dire qu'il arrête la Révolution. (OC VIII, 241)

Hier kann man auch ein zusätzliches Element erkennen. Artaud, der Einzelgänger, hat die Tendenz, sich in seinen Vorträgen und Artikeln in Mexiko immer wieder als Sprachrohr einer "jeunesse française" zu präsentieren, die die erwähnten antirationalen Grundthesen teilen und dem mythischen Bewußtsein zustreben würde:⁸

Elle considère, cette jeunesse, que l'Europe s'est trompée de route, et elle pense que c'est sciemment et on peut dire criminellement que l'Europe s'est trompée de route. Elle accuse à l'origine de cette funeste orientation le matérialisme cartésien. (OC VIII, 189)

In dieser Formulierung findet sich sogar die Figur der Erbsünde ("s'est trompée criminellement"), durch die die europäische Zivilisation das Paradies verwirkt habe. Angesichts dieser Fehlentwicklung stellt sich Mexiko den Europäern geradezu als das Land der Erlösung dar:

Or, cette prise de possession par l'homme des forces naturelles, la culture de l'Europe n'en a pour ainsi dire jamais eu connaissance, mais l'ancien Mexique, lui, si. C'est pour cela que la jeunesse française tourne ses regards vers le Mexique comme vers une terre de résurrection. Et elle croit que la Ré-

⁸ Was ihn - wie das Eingangszitat beweist - nicht daran hindert, sich gelegentlich von ebendieser Jugend zu distanzieren und sie allein die Paradiesträume vertreten zu lassen, während er selbst diesbezüglich bereits desillusioniert erscheint.

volution du Mexique, en quête d'une idée de l'homme qui soit décente, cherche à faire réapparaître les anciens principes culturels. (OC VIII, 284)

Und es geht nicht nur um das mythische Bewußtsein des Menschen, der von Artaud als ideeller "catalysateur de l'univers" (OC VIII, 262) dargestellt wird; es geht auch um den im *Théâtre et son double* (wie bei Aragon und bei Breton) immer wieder gesuchten modernen Mythos selbst, bei dessen Auffindung Mexiko behilflich sein soll:

Il n'y a plus depuis longtemps en Europe de mythes auxquels les collectivités puissent croire. Nous en sommes tous à épier la naissance d'un mythe valable et collectif. Et je pense que le Mexique tel qu'il renaît pourra nous réapprendre à vivifier ces Mythes. (OC VIII, 162)

Im Gegensatz zu diesem immer wieder als Jungbrunnen paradiesischen Bewußtseins apostrophierten Mexiko steht aber das reale Mexiko, das Artaud nach und nach zur Kenntnis nehmen muß. Kann er dem ersten Gegenargument gegen sein ideales Bild einer allheil-kräftigen, mythisch-magischen Kultur, nämlich dem Einwand der Verschiedenheit der einzelnen mexikanischen Indianerkulturen, noch durch den Hinweis auf die hinter der Formenvielfalt stehende einheitlich-archetypische Idee begegnen, so muß er doch nach und nach zur Kenntnis nehmen, daß wenigstens in den großen Städten die mexikanische Realität ganz und gar nicht seiner Idealvorstellung entspricht. Bezeichnenderweise spricht Artaud hier wieder nicht von einem persönlichen Irrtum, sondern von einer "hallucination collective", die in *Europa* bezüglich der mexikanischen Revolution herrsche, indem diese als "mouvement anti-européen" und als "révolution de l'âme indigène" gedeutet würde (vgl. das Eingangszitat). Tatsächlich wäre die mexikanische Jugend aber viel eher marxistisch als indigenistisch orientiert, so daß Artaud seinen Traum von einer gemeinsamen Front zur Durchsetzung einer außereuropäischen Denkform schwinden sieht: "Il y en Europe un mouvement anti-européen, j'ai bien peur qu'il n'y ait au Mexique un mouvement anti-indien." (OC VIII, 240) - Übrigens hat ähnliche Probleme schon Lawrence gesehen, der in *Indians and an Englishman* schreibt: "One has to take sides. First, one must be either pro-Mexican or pro-Indian."⁹

In Artauds Analyse der mexikanischen Gegenwart erscheint an anderer Stelle aber doch ein kleiner Hoffnungsschimmer:

Il me semble discerner au Mexique deux courants: l'un qui aspire à assimiler la culture et la civilisation européennes, en leur donnant une forme mexicaine, et l'autre qui, prolongeant la tradition séculaire, demeure obstinément rebelle à tout progrès. Pour mince que soit ce dernier courant, c'est en lui que se trouve toute la force du Mexique [...]. (OC VIII, 267)

Mehr und mehr muß Artaud jedoch erkennen, daß die Zeit für diese zweite Strömung im Jahr 1936 offensichtlich noch nicht reif ist. So zieht er eine bittere Bilanz über die Konfrontation seiner (bzw. der

9 D.H. Lawrence, *Selected Essays*, a.a.O. S.190.

als europäisch/französisch präsentierten) Hoffnungen auf eine Rückkehr Mexikos zum verlorenen Paradies des indianisch-mythischen Bewußtseins mit der Wirklichkeit:

Pour la France, la Révolution du Mexique moderne est une révolution de l'homme. [...] C'est une Révolution contre le progrès, contre les idées du monde moderne, contre la civilisation scientifique d'aujourd'hui. On a parlé d'un indianisme du Mexique, [...] d'un réveil de l'esprit indien. Et la jeunesse française qu'anime un immense désir d'universalité a tout entière tressailli à l'idée qu'un peuple retournait à ses origines culturelles, remontait aux sources de l'esprit primitif. Or, ce sont manifestement de faux bruits. (OC VIII, 282)

Mexiko erscheint jetzt immer stärker als ein schlechtes Abbild des verhaßten Europa, vor allem was die Weißen und Mestizen in den großen Städten betrifft:

[...] tout cela, qui pour quelques-uns d'entre nous participe d'une magie efficace et capable de nous régénérer, apparaît aux métis des villes comme quelque chose d'aussi périmé que les mythes de l'ancienne Grèce, ou les tours de passe magiques d'un vieux prêtre babylonien. (OC VIII, 312)

Und das führt schließlich zu der gänzlich verbitterten negativen Bilanz, die Artaud in einem erst sehr spät aufgefundenen Text aus demselben Jahr zieht:

Je suis venu au Mexique pour fuir la civilisation européenne, issue de sept ou huit siècles de culture bourgeoise, et par haine de cette civilisation et de cette culture. J'espérais trouver ici une forme vitale de culture et je n'ai plus trouvé que le cadavre de la culture de l'Europe, dont l'Europe commence déjà à se débarrasser. (MR, 130)

Möglicherweise hat die Erkenntnis, daß die europäischen Strömungen in Richtung auf eine Veränderung des Bewußtseins den außereuropäischen Kulturen in diesem spezifischen historischen Augenblick trotz allem voraus sind, Artaud zur Rückkehr nach Frankreich bestimmt, obwohl er zuvor in einer immer noch geheimnisumwobenen Reise das schwer zugängliche Gebiet der Tarahumara-Indianer aufgesucht haben soll, um sich dort - eine zum Bestseller der 70er Jahre gewordene Erfahrung von Carlos Castañeda vorwegnehmend - in die Riten des Peyotl einweihen zu lassen, und obwohl die später im Verlauf von mehr als einem Jahrzehnt entstandenen Aufzeichnungen über die dortigen Erlebnisse Grund zu der Annahme geben könnten, er hätte bei diesem Stamm das lang gesuchte Paradies gefunden.¹⁰ Aber Artaud ist eben nicht bloß ein "Zivilisationsflüchtling" im Rahmen dieser langen europäischen Tradition. Er sieht sich in erster Linie als

10 So zweifelt Le Clézio (a.a.O., passim) daran, ob die Reise zu den Tarahumaras wirklich stattgefunden hat, und bezeichnet sie trotz angeblicher Zeugen als "récit onirique, une incantation, dans laquelle se confondent les souvenirs, sa perception presque divinatoire du monde indien, et ses lectures" (119). Bezüglich Castañeda denke ich natürlich an seine Bestseller der *Don Juan*-Serie: *Die Lehren des Don Juan, Eine andere Wirklichkeit, Reise nach Ixtlán*, Ffm. 1972, 1978, 1975, usw., usw.

"savant" (OC VIII, 229), der eine kulturelle Mission zu erfüllen hat. Zwar identifiziert er sich in hohem Maße mit den idealisierten Indianern, wenn er die "reine" "Culture Rouge" (OC VIII, 261) dem perhorreszierten "esprit blanc" gegenüberstellt, in dem sich alle Negativa der europäischen Tradition vereinigen:

[...] il n'y a pas de révolution sans une révolution contre la culture de l'Europe, contre toutes les formes de l'esprit blanc, et je ne sépare pas l'esprit blanc des formes de la civilisation blanche. (MR, 135)

Aber sein Streben nach dem außereuropäisch-"primitiven" Denken beruht doch auf dem Willen zu einer *Veränderung* der europäischen Kultur, nicht auf der Absicht einer bloßen Flucht aus ihr. Bei aller Polemik gegen den Marxismus der Surrealisten sind dennoch (oder vielleicht eben deshalb?) die grundlegenden Denkansätze des früheren Surrealismus erhalten geblieben. Auch das Vokabular der Psychoanalyse taucht in den mexikanischen *Messages révolutionnaires* immer wieder auf, etwa wenn die "jeunesse française" als "toute imprégnée des rêves de l'inconscient primitif" geschildert wird. Auch wenn die Rolle des Kulturmittlers und Kulturrevolutionärs weitgehend auf einer Autosuggestion beruht, ist es absolut unangemessen, in Antonin Artaud nur einen opiumsüchtigen und schizophrenen Aussteiger zu sehen, dessen individuelle Leiderfahrung keinen Belang für die europäische Geistesgeschichte hätte. Sein "rêve d'un paradis perdu" stellt sich vielmehr als die konsequente Fortsetzung der seit der Jahrhundertwende in Europa zu beobachtenden Literaturströmung dar, die von einer Krise des wissenschaftlichen Denkens und der Sprache ihren Ausgang nimmt und auf die Verwendung von Formen mythisch-magischer Denkweise hinstrebt.

Es ist - um einen Kalauer zu verwenden - beinahe ein "Treppenwitz der Literaturgeschichte", daß diese Strömung, die im französischen Surrealismus eine ihrer deutlichsten Ausprägungen findet, trotz allem gerade in diesen Jahren die "Väter" des *Booms* der lateinamerikanischen Nachkriegsliteratur wie Asturias und Carpentier, die sich zu dieser Zeit in Paris aufhielten, zu der Beschäftigung mit indianischen Bewußtseinsformen angeregt hat. So gibt einerseits der idealisierte Indianer Amerikas eine Projektionsfigur für das von Surrealisten angestrebte *andere* Denken ab, andererseits führt die durch den Surrealismus bewirkte Aufwertung der autochthonen Kulturen Amerikas dazu, daß die jungen Lateinamerikaner zu einem neuen Selbstbewußtsein finden, das sich in der unmittelbaren Nachkriegszeit in der Ausbildung einer von europäischen Strömungen abgekoppelten, in Europa aber umso stärker rezipierten Literatur niederschlägt.¹¹ Aber

11 Vgl. dazu meine Studie *Auf der Suche nach dem verlorenen Paradies*, (erscheint 1988 bei Athenäum, Frankfurt). Speziell zu Asturias und Carpentier siehe meinen Aufsatz "Europäische Avantgarde und Ethnologie im Kontext der Suche nach nationaler Identität. Gedanken zum frühen Asturias und zum frühen Carpentier" (erscheint in der nächsten Nummer der *Iberoamericana*).

diese Entwicklung setzt in Hispanoamerika eben erst ein Jahrzehnt später ein. Zur Zeit seines Mexiko-Besuchs stößt Artaud, wie man an den Texten ablesen kann, wohl nur auf höfliche Ablehnung, selbst bei den Autoren etwa der Gruppe *Contemporáneos*, die gleichwohl Sympathien für die Surrealisten haben, wie Gorostiza, Cuesta oder Villaurrutia. Luis Cardoza y Aragón kommt daher ganz zu Recht zu dem Schluß, die Mexikaner hätten Artaud "nicht bemerkt", aber das mag auch daran liegen, daß er sich - ebenfalls in Cardozas Worten - seine Indianerkulturen selbst "erfunden" hat.

Wir wollen uns nun aber zum Abschluß einem mexikanischen Text zuwenden, der 1935, also ein Jahr vor Artauds Reise, erschien und gleich den Premio Nacional de Literatura erhielt. Es handelt sich um den Kurzroman *El indio* von Gregorio López y Fuentes mit dem Untertitel "novela mexicana", der zu diesem Zeitpunkt eine der intensivsten literarischen Auseinandersetzungen mit der Indio-Frage von mexikanischer Seite darstellt.

Der Roman beginnt mit einer "Primera Parte", die ganz im Stil des Indigenismo gehalten ist, wie wir ihn gleichzeitig aus den Andenländern kennen. Eine Expedition goldgieriger Weißen kommt in ein bitterarmes Indiodorf und verübt dort jede Menge an Greuelthaten: ein Mädchen wird vergewaltigt, die Indios werden belogen und betrogen, schließlich wird der Führer, den ihnen der Stamm mitgegeben hat, gefoltert, weil er nicht verraten will oder kann, wo in den Bergen eine Goldmine zu finden wäre. Als der junge Indio als Krüppel in das Dorf zurückkehrt, läuft das Faß über. Der Stamm verfolgt die Weißen und tötet einen von ihnen mit einem Steinwurf, worauf wiederum die Vergeltung in Form einer Strafexpedition folgt. Bis hierher entfernt sich der Autor kaum von den traditionellen Mustern des indigenistischen Romans. Die Weißen sind durchweg böse, die Indios durchweg gut. Die Figuren sind wenig individualisiert, sondern stehen einander eben nur als Gruppen gegenüber. Die Indios übernehmen zudem die traditionelle Rolle der Unterschicht im naturalistischen Roman europäischer Zuschnitts, wie sich auch in der einem europäischen Klischee entsprechenden Äußerung eines Indio über den allzu reichlichen Kindersegen des Stammes zeigt:

Sí, muchos hijos [...]. Es que el ocozte o la vela se acaban muy temprano y, ya en la oscuridad, ¿qué hemos de hacer nosotros los pobres? (18 f.)¹²

Dazu kommt der ethnologische Lehranspruch des Autors, der beinahe aufdringlich bei jeder sich nur bietenden Gelegenheit Bräuche, Kleidung, Gerät, Lebenswelt der Indios vorstellt und zahlreiche indianische Vokabeln einführt, freilich stets - wenigstens beim ersten Auftreten - mit der spanischen Übersetzung in Appositionsform gekoppelt. All das, wie gesagt, entspräche ganz dem literarischen Typus des indigenistischen Romans. Eine erste kleine Abweichung findet sich bei

12 Zitate nur mit Seitenzahl nach der Ausgabe Gregorio López y Fuentes, *El indio. Novela mexicana*. México 1955.

der Beschreibung der Strafexpedition. Plötzlich löst sich da aus der traditionell bösen Gruppe der Weißen, die mit Argumenten wie "¿De qué sirven si son refractarios a todo progreso?" (51) die Ausrottung der "raza inferior" der Indios propagiert, der "profesor" des Ortes und bekennt laut seinen Dissens nicht nur gegenüber den Ausrottungstheorien, sondern auch gegenüber den etwas humaneren Ideen einer massiven Rassenmischung zwecks "Züchtung" einer neuen, höherwertigen Rasse (was übrigens auch Asturias noch in seiner Dissertation von 1924 vertritt) und der kulturellen "incorporación" durch intensive Verbreitung hispanisch-europäischer Schulbildung. Statt dessen meint er, man müsse den Indios zu allererst das Vertrauen in den weißen Mann wiedergeben, indem man sie durch indianische Lehrer unterrichtet und ihnen die Segnungen des Fortschritts in einem ihnen angemessenen Maß zuteil werden läßt.

Zum Unterschied von anderen indigenistischen Romanen, in denen da und dort auch ein "guter Weißer" als Kontrastfigur eingebaut ist, hat der indiophile Professor überraschend großen Erfolg. Der Bürgermeister verbietet unverzüglich, auf Indios zu schießen, und bekennt: "Su teoría ha influido en mi ánimo, al grado de arrepentirme de esta persecución." (54)

Die folgenden Abschnitte scheinen diese Entwicklung aber Lügen zu strafen. Zum ersten geht die Unterdrückung der Indios weiter, zum anderen aber zeigt sich in der weiteren Beschreibung indianischen Lebens, daß sie selbst an ihrem Untergang nicht unschuldig sind. Der Ältestenrat fällt eine menschlich sehr fragliche Entscheidung, indem die Braut des durch die Weißen zum Krüppel gewordenen Indios diesem weggenommen und mit einem Gesunden verheiratet wird. Alkoholmißbrauch, als "superstición" überschriebene und mit großer Distanz vorgestellte magische Praktiken, schließlich Epidemien führen zur Schwächung und Dezimierung des Stammes. Der dritte Abschnitt schließlich bringt die Abrechnung mit der von Artaud zunächst so idealisierten mexikanischen Revolution vom Standpunkt der Indios aus. Völlig unbeteiligt unter den Lasten des Krieges leidend, werden sie am Ende unter dem Vorwand ihrer Befreiung von Frondiensten und Übergriffen auch noch das Opfer politischer Ränkespiele und müssen die Wahlkampagne ehrgeiziger Politiker finanzieren. An ihrem Leiden, am offensichtlich unausweichlichen Untergang ihrer Rasse ändert sich nichts.

Somit verbleibt López y Fuentes' Roman letztlich doch im Schema des Indigenismus. Sympathie und Mitleid des Autors mit den verfolgten Indios können nicht darüber hinwegtäuschen, daß deren Untergang zwar bedauerlich, aber unausweichlich ist. Die Rasse, deren körperliche Vorzüge immer wieder gepriesen werden, ist paradoxerweise zum Tode verurteilt, weil sie zu naiv ist, um gegen die feindlichen "Kräfte des Fortschritts" zu bestehen. So ist der Roman zwar, wie in der Kritik immer wieder betont, "pessimistisch", nicht zuletzt aber deshalb, weil die Indios - auch mangels an geeigneten Lehrern - nicht aus ihrem dem "weißen Denken" unterlegenen Bewußtsein aus-

brechen können. Magie und Mythos, bei Artaud die größten Reichtümer dieser Kulturen angesichts des "Bankrotts der Vernunftkultur in Europa" sind für López y Fuentes volkskundliche Details, die zugleich mitverantwortlich sind für den Untergang der sie tragenden Gesellschaften.

Ein Übergang in die indianische Perspektive findet nur im ersten Abschnitt bisweilen statt, und da nur an der Oberfläche - nie wird wie später bei Asturias, noch später in indigenistischer Tradition bei Scorza, der Schritt zu einer Darstellung aus magisch-mythischer Perspektive gewagt. Angesichts dieses Verhältnisses zur eigenen indianischen Kultur und angesichts der Spaltung in französischen Vorbildern (von Valéry bis Eluard) zuneigende reine Literaten (meist Lyriker) einerseits und sich mit den Indios befassende Romanautoren wie López y Fuentes andererseits, die in der Technik noch naturalistischen Vorbildern nacheifern, nimmt es nicht wunder, daß Mexiko Artaud 1936 nicht einmal "bemerkt" hat. Überflüssig zu sagen, daß die Neubewertung und literarische Umsetzung indianischen Denkens auch in Mexiko erfolgt ist, viel später allerdings, etwa bei Carlos Fuentes und bei Octavio Paz - aber darüber werden andere Beiträge in diesem Kolloquium Auskunft geben.